

to retórico que se convierte por ello en una opción más fiable que otra. Es la lógica de la fe que la razón científica pretende excluir y que además de no darse en la mayoría de los ámbitos del mundo se le cuele por la ventana a la ciencia en forma de fe en la ciencia. El capítulo once, *Tópica y retórica barroca. El Quijote*, estudia la racionalidad retórica que se establece en la Europa del siglo XVI y especialmente en el *Quijote* como cristalización y arquetipo de su mentalidad. En ese capítulo se pretende responder qué es lo que caracteriza la mentalidad barroca y qué es lo que la distingue tanto del clasicismo renacentista como del racionalismo ilustrado. La respuesta que da establece que la mentalidad barroca se organiza según las siguientes convicciones básicas: “en primer lugar, una incertidumbre genérica acerca del conocimiento humano y la ciencia, que se traduce en una mirada irónica; en segundo lugar, una fe religiosa que, como contrapunto, proporciona las certezas básicas sobre el sentido de la existencia humana y lo real; y, finalmente, un saber práctico y experimentado acerca de la existencia humana, que caracteriza a los discretos y prudentes” (pág. 181). En ese sentido la cultura barroca continúa la tradición de la retórica.

Los últimos dos capítulos son especialmente relevantes porque estudian el estado de la cuestión y presentan una propuesta para el futuro. Si no hubiera sido así, el libro hubiera tenido un enorme valor como estudio de historia de la filosofía, pero además de eso esta conclusión –que se pregustaba ya en los capítulos anteriores– hace que tenga un calado de pensamiento importante para nuestra contemporaneidad. El capítulo doce, *Tópica, retórica y hermenéutica. Gadamer*, pretende mostrar la continuidad entre la hermenéutica y la filosofía práctica de Aristóteles e insiste con la claridad de un pensamiento bien pensado en qué medida se puede hablar de otras formas de racionalidad independientemente de la racionalidad científica. Frente a la *theoría* se apuesta claramente por la *phrónesis*, aunque por una filosofía práctica ampliada. No son formas que se anulen sino más bien que se complementan teniendo cada una su ámbito de realidad aunque, eso sí, el de la racionalidad científica es más pequeño de lo que la modernidad creyó ver. Bajo este enfoque se presenta a la hermenéutica como dialéctica, como retórica, como política y como poética. El capítulo trece, *Tópica, retórica y teoría de la argumentación*, abunda más en esas ideas. Se habla de autores como Perelman, Viehweg y Alexy, de los que destaca su continuidad con la tradición retórica y dialéctica de Cicerón y Aristóteles y de cómo, por ejemplo, centran sus argumentaciones especialmente en el campo del derecho más que en el de la ciencia natural. Y es que el campo del derecho habla de una forma de realidad social que se rige por normas muy diferentes

de las de la ciencia natural. Por ello, más que considerar la dialéctica como una racionalidad inferior, hay que hablar de una pluralidad de racionalidades. Después de citar a otros autores como Ricoeur, Blumenberg o Gadamer, concluye que “la ciencia proporciona poder y eficiencia gracias a la capacidad de predicción que da la regularidad científica, pero la racionalidad práctica proporciona una mejor aproximación a las circunstancias particulares de la acción (individual y social)” (pág. 230). De ahí que la racionalidad práctica esté mejor capacitada para favorecer el diálogo intercultural que la racionalidad científica. El motivo, una vez recorrido los argumentos del libro resulta claro, es que la realidad social reglada por el derecho –por los derechos que rigen cada cultura– se funda en un tipo de racionalidad práctica por lo que la convivencia entre todos debe establecerse de acuerdo a ella. Es un camino que la necesidad natural no puede hacernos recorrer. Esta es la aplicación más enjundiosa de practicar un aristotelismo de la diferencia frente a un aristotelismo de la unidad.

Como conclusión, el libro no se queda únicamente en realizar análisis textuales rigurosos y en exponer investigaciones históricas serias, que por lo demás son también virtudes suyas. El libro presenta una vertiente que lo conecta con la vida social humana y los problemas que actualmente nos plantea. Precisamente por el rigor con el que enfoca su tesis de la diferencia, la conclusión a la que llega adquiere una fuerza inusitada como motor de cambio social al apelar a una filosofía práctica que la mera teoría especulativa sobre las leyes de la realidad física no puede aportar.

Francisco Rodríguez Valls

\*\*\*

**Jesús de Garay.** *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*. Sevilla, Thémata, 2007. 176 páginas. Rústica. 21 x 15 cm.

La obra consta de una amplia introducción en la que se justifica la necesidad del libro y se presentan sus tesis más relevantes, cinco capítulos y una bibliografía selecta al final del libro dividida en seis puntos referidos a la introducción y a cada uno de los cinco capítulos. Aunque la obra sea una recopilación de escritos publicados con anterioridad en forma de artículos, tiene una fuerte unidad interna. La razón es que esos escritos no son fruto de un trabajo disperso sino que obedecen a un proyecto de investigación previamente diseñado y que ha ido dando resultados a lo largo de muchos años. Al presentarlos en forma de libro cada uno de los escritos gana en sentido dentro del todo y se ve de manera más completa la panorámica del trabajo que el autor ha ido realizando. Como

libro esos escritos tienen un alcance insospechado para cada uno de ellos en particular.

La idea del libro parte de que el concepto de libertad moderno se identifica con el de poder. *Libertas est potestas*. Se pretende estudiar cómo se ha gestado esa identificación entre uno y otro y cómo esa circunstancia conecta el medioevo con la modernidad: "La tesis de este libro se resume así: el tránsito de la libertad de los antiguos a la libertad de los modernos no acontece en los inicios de la modernidad, sino antes. No es un cambio cultural repentino sino un largo proceso de incubación. En mi opinión –y ésta es la segunda propuesta del libro– la configuración de la libertad como poder se inicia en el platonismo romano y se desarrolla a lo largo de todo el periodo medieval, de tal forma que el medioevo termina precisamente cuando este concepto de libertad está ya maduro" (pág. 15). En el recorrido en el que se forja esa identidad el libro no toca todos los puntos posibles, pero sí algunos hitos fundamentales, unos más conocidos para resaltar su centralidad y otros menos tratados para reivindicar su aportación: libertad y cristianismo, Filón de Alejandría, Plotino, Anselmo de Canterbury y el Maestro Eckhart. La nueva visión, muy alejada de los tópicos y más verdadera que ellos, que presenta de cada uno de esos temas hace que el libro merezca la consideración de importante. Capítulo aparte merece el buen aparato crítico con el que fundamenta textual y argumentativamente sus reflexiones. Son casi setecientas notas a pie de página en cinco capítulos. Se nota que se han manejado los textos en las lenguas en las que fueron escritos y la bibliografía, las referencias y los comentarios a la bibliografía secundaria muestran un profundo conocimiento, sabio y erudito a la vez, de la temática que se está tratando. Especial mención requiere su defensa, en la introducción, de la necesidad de conocer la tradición para poder juzgar los tiempos presentes ya que ocurre en verdad que pocos son los que se han detenido en estudiar el pensamiento cristiano medieval, el pensamiento árabe, judío o bizantino. Por ello, un libro que, con la tesis de la que parte, se pone a desgranar los precedentes de la idea moderna de libertad viene a cubrir huecos incluso escandalosos en el conocimiento de los que se acercan a él.

En el capítulo primero, *Libertad y cristianismo* (págs. 29-38), se pretende mostrar que el pensamiento medieval cristiano supone una ruptura con el pensamiento antiguo y que está en continuidad con la tradición moderna. Es verdad que el medioevo no quiere conscientemente la ruptura y de hecho se inspira con mucha claridad en fuentes platónicas, aristotélicas, estoicas, etc. Pero de hecho tanto las doctrinas cristianas como las judías e islámicas implican una fuerte novedad frente al pensamiento antiguo. Esa idea es la que trata de manifestar este capítulo centrando su explicación en el concepto de

libertad que surge en la Edad Media. Así como la antigüedad se funda en la noción de principio y en el descubrimiento de una verdad racional que siempre tiene que ver con lo necesario, el medioevo definirá el principio del mundo como voluntad libre del que no se deriva necesariamente un universo determinado: el principio es un Dios que crea sin porqué. Dios aparece como libertad omnipotente. Una consecuencia es que la ciencia primera ya no es la filosofía sino la teología y en ella se parte de los textos revelados y no de una razón calculadora que intenta explicarse. En la teología ocupa una función principal la exégesis. La verdad debe encontrarse antes en el estudio de los textos sagrados que en el de la naturaleza. Apelando a la libertad de Dios, la metafísica medieval se convierte en una metafísica de la contingencia. A su vez, estando el hombre caracterizado como *imago Dei*, la libertad se convierte en un criterio central para definir a la misma humanidad. El hombre es voluntad libre y detenta una fuerte separación de la mera naturaleza o razón. Es en este sentido en el que el pensamiento medieval está en continuidad con el moderno. Afirmar que el hombre es voluntad de creación o voluntad de poder más que un simple descriptor de la realidad y receptáculo de la ciencia lo pone más en conexión con las tesis modernas que con las antiguas.

El capítulo segundo se titula *Libertad y judaísmo. Filón de Alejandría* (págs. 39-68). En él se pretenden cuatro cosas: 1.- Mostrar que el platonismo romano ocupa un lugar relevante en la historia de las ideas, entre otras cosas por el nuevo concepto de libertad que introduce; 2.- La noción de libertad se presenta como primer principio; 3.- En Filón la influencia de la religión judía es decisiva a los efectos que se pretenden; 4.- Ese nuevo planteamiento significa una profunda modificación de la lógica griega precedente. Cada una de esas pretensiones ocupará un punto dentro de este capítulo. En el platonismo romano se concede una especial importancia a la religión, que es considerada como el verdadero saber, y una función secundaria a la ciencia ya que el mundo sensible ocupa un lugar ínfimo en la escala de los seres. No se le quita todo valor a la ciencia, pero desde luego no se la considera como un saber autoconstituyente. Eso ocurre porque lo fundamental del platonismo romano es considerar la libertad como principio. Dios es libertad omnipotente que ha creado el mundo sin necesidad y, por lo tanto, no hay relación incondicional entre los términos Dios y mundo. Esto lo suscriben muchos pensadores, tanto cristianos como no cristianos, pero posiblemente todos reciben influencia de Filón de Alejandría. Para él la semejanza entre Dios y el hombre radica en la libertad y es ella la que concede dignidad a lo humano. La libertad es primordialmente libertad de expresión, que se manifiesta en lenguaje. Esa manifestación gratui-

ta por parte de Dios es el lenguaje revelado en el que consiste el verdadero conocer. La ciencia, por su parte, no acierta con el verdadero nombre de las cosas y anda desorientada y desorienta a los hombres que ponen su confianza en ella. Esa situación se comprende porque el mundo es sustantivamente contingente: es sólo una posibilidad querida por Dios sin más necesidad que la de ser un querer divino. Además, el mundo está en constante creación, no es un sistema cerrado que no admita novedad, por lo que su infinitud no puede reposar en la razón que quiere aprehender la totalidad sino sólo en la libertad de Dios. Aquí se manifiesta la relación de la libertad con el poder, con el poder que es capaz de dar siempre más de sí y no con un mundo de esencias clausuradas. Para el mundo todo es gracia. Y como la acción de Dios consiste en dar gratuitamente se concede una especial importancia en la acción humana a la acción filantrópica y a la alteridad. Ese punto, lo destaca el autor, muestra con especial fuerza la ruptura del judaísmo con la tradición griega. Según estas ideas, se ha dicho que el platonismo de estos siglos abandona la razón y propicia la mística y la fe religiosa. Pero el profesor De Garay considera que, más que renunciar a la lógica, el platonismo de Filón abre nuevos sentidos de ella. Para verlo hay que considerar que la libertad de Dios no es ilógica ya que su manifestación primera es precisamente el *lógos*. Pero es una lógica de la libertad y no de la necesidad ya que toda necesidad pasa siempre a ser hipotética: si ocurre A entonces ocurrirá B, pero A no tiene por qué ocurrir necesariamente porque no se deriva necesariamente de Dios. Además la lógica filoniana admite el infinito debido a la omnipotencia de la libertad de Dios. Una tesis sugerente que se sostiene es que ese sustrato teórico es el que permite una lógica de la historia distinta de la lógica de la naturaleza. Y esto explica que sea en este contexto donde realmente comienzan los pensadores a preocuparse por ella: la historia es el mundo de lo imprevisto frente a la regularidad necesaria de la naturaleza. En este contexto se sostiene otra tesis original que es, contrariamente a lo que normalmente se afirma, que la ciencia moderna es el triunfo del aristotelismo frente a Filón. No es la superación de Aristóteles la que da lugar a la ciencia sino la radicalización de su espíritu en la observación y en la experiencia. La lógica de Filón es una lógica de la libertad, una lógica del juego, una lógica de los textos (especialmente del revelado) y, en fin, una lógica de la acción ya que es la acción la que crea realidades enteramente nuevas y la que demuestra que el mundo no está clausurado en un conjunto de entes perfectamente acabados.

El capítulo tercero se titula *Libertad y neoplatonismo. Plotino* (págs. 69-106) y es posiblemente el más especulativo del libro. En él se destaca cómo la libertad es lo prime-

ro de la conciencia y se trata de demostrar que la libertad reúne las características del entender de entender y que la libertad es poder, ocultamiento y principio de la diferencia. La doctrina de Plotino sobre la libertad se asienta sobre la del acto y la potencia de Aristóteles. Pero rechaza que el entender de entender sea lo primero y más valioso ya que afirma que donde hay división no puede haber perfecta unidad, que es lo que hay en la libertad primera. El entender siempre engendra una diferencia entre la facultad y aquello que se entiende y por ello necesita de un principio anterior en el que se manifieste su unidad. Plotino objeta a Aristóteles que no ha logrado pensar la unidad de todas las formas, que él coloca en la libertad de indiferencia: lo primero ha de excluir toda diferencia y todo límite, no puede consistir en ser porque el ser es siempre algo determinado, pero al mismo tiempo es un cierto tipo de vida o acto. En ese sentido la libertad antecede a la inteligencia ya que ésta es conocimiento de la necesidad de la relación causa-efecto. La libertad es poder ya que lo que puede el principio llega siempre más allá de lo que hay y puede engendrar sin necesidad la totalidad de lo posible. Plotino, en consecuencia, concibe la potencia no sólo como una posibilidad pasiva a la que algo saca de su situación sino como el poder activo que es capaz de engendrar todo sin un porqué determinado. También la libertad es ocultamiento ya que nunca se pone en acto de manera completa, nunca se actualiza del todo: no es una existencia ya dada sino que es previa a toda existencia. Y, por último, Plotino destaca que la libertad, aunque actúe sin por qué, no por ello es idéntica al azar: la prioridad de la libertad sobre la verdad no implica arbitrariedad. Esto último podría entenderse viendo que toda lógica engendra diferencias, pero que en lo primero las diferencias no existen. La libertad obra desde la indiferencia, desde la nada, y en ella la lógica no existe, es creación del ser, es siempre recreación de lo que hay y creación de lo nuevo. El paradigma que nos sirve para comprender la situación que nos describe Plotino es la obra de arte. Por ello, podríamos decir, que la libertad, lo primero, debe ser entendido como causa de sí.

El capítulo cuarto lleva por título *La libertad moral. Anselmo de Canterbury* (págs. 107-134). La filosofía de este autor puede ser entendida como un intento de explicar cómo el hombre puede salvarse o condenarse, obrar bien o mal. Por ello, la cuestión de la libertad está en el centro de su pensamiento. En él está muy presente la cuestión de que la verdad es darse el fin en la acción. En ese sentido el hombre puede no permanecer en la verdad y obrar contra ella o permanecer en la verdad obrando conforme al fin. En cualquier caso ninguna de esas cosas las hace con necesidad, por lo que depende del poder del hombre hacer la verdad o no. La libertad de arbi-

trio es el poder de conservar la verdad, de aceptarla en todas sus acciones. Según Anselmo, la libertad es previa a la distinción de inteligencia y voluntad ya que en último término el obrar se realiza apelando solamente a un porque sí. En palabras del autor: “Se puede afirmar que el poder de la libertad es un poder (*fortitudo*) de entender y querer. Tal poder de entender es primariamente un entenderse como principio que puede ejercer o no acciones y es un entenderse como intelección del fin propio (o sea, es un entender la verdad de sí, su fin). (...) En cuanto al poder de su querer propio del poder de la libertad, se trata de una posesión en sí de la fuerza de todo querer: desde la libertad se determina cualquier querer, siendo ella el principio último de determinación del querer” (pág. 126). En resumidas cuentas, la libertad de arbitrio es poder, es actividad que está en el propio poder emplearla o no y emplearla de un modo u otro. Es espontaneidad opuesta a la necesidad. Por ello, aparece como el poder más radical del hombre que configura el ámbito de la persona y su dignidad frente a la naturaleza.

El título del capítulo quinto y último es *La libertad trascendental*. Meister Eckhart (págs. 135-156). En ese escrito se trata de subrayar que la libertad es un trascendental y, en cierto sentido, el primero de entre todos ellos y, por último, mostrar de qué manera la libertad como trascendental antecede a la inteligencia. Sin rodeos, “es justamente la indeterminación o indiferencia respecto de cada ente determinado lo que caracteriza al trascendental y a la inteligencia. Y es precisamente esa indeterminación o indiferencia el rasgo que define a la inteligencia como libertad, y lo que hace del hombre la imagen de Dios. (...) Imagen de Dios significa intelectual, libre y principio de sus actos” (pág. 143). El concepto central de libertad que usa el autor alemán es el de indiferencia: la indiferencia es indeterminación, es un todo todavía no distinto, es anterior al ser y, por ello, la libertad es creación desde la nada. Una nada que es idéntica con la noción de suficiencia. Una suficiencia que es un vivir sin porqué que es lo propio del ámbito trascendental y de la libertad de la inteligencia. El profesor De Garay considera además que la libertad no sólo es un trascendental sino que ostenta una cierta primacía en el orden de los trascendentales aunque también deja claro que esta última afirmación no suele ser explícita en Eckhart. Entre diversos motivos, cada uno de consistente peso, el autor considera que lo que muestra la libertad es una constante creación y una novedad de ser que es propia del principio más alto. De esa manera se pone en continuidad este capítulo final con los anteriores y supone una buena conclusión.

Además de lo dicho al comienzo de la reseña, es de destacar de la obra la rigurosidad de su reflexión y la objetividad con la que trata los textos. En resumidas cuentas, nos

encontramos ante un importante libro que resulta clave para comprender la historia del concepto de libertad y que revisa y da nuevas perspectivas de ideas sobre la conexión de las distintas épocas históricas.

Francisco Rodríguez Valls

\*\*\*

**G. W. Leibniz.** *The Art of Controversies*, Marcelo Dascal, Quintín Racionero, Adelino Cardoso (eds.), Berlin, Heidelberg, New York, Springer, 2006. Serie: *The New Synthese Historical Library*, vol. 60, LXXII + 520 pags.

Tres siglos después de la muerte de Leibniz (1646-1716) y equipados ya con una abrumadora masa historiográfica de ediciones, estudios, comentarios e interpretaciones de su obra, ha resultado, al fin, que este libro era necesario. Como es bien sabido, Leibniz sentó los primeros cimientos de la lógica moderna, fue un intuitivo y a la vez riguroso matemático que ensanchó con su *Scientia Infiniti* los estrechos horizontes del análisis cartesiano, concibió un fascinante sistema físico-metafísico de la estructura orgánica de la naturaleza, trató de someter al orden de proposiciones formales la vieja y dispersa historia de la jurisprudencia, invirtió ingentes esfuerzos en el diálogo irénico teológico-político entre las Confesiones en conflicto, construyó artefactos y máquinas de calcular, intuyó sagazmente el futuro promotor del sistema binario de computación y, sobre todo y abarcándolo todo, soñó desde niño hasta su muerte en una *Caracteristica Universal* como instrumento de una *Ciencia General* que, en Diccionarios y Elencos, a través de Academias y con el apoyo de los Príncipes, recogiera lo teórico y lo práctico, desde los más sofisticados inventos hasta el lenguaje cotidiano de los artesanos, todo lo que los humanos y sus pueblos, de cualquier raza, tiempo o religión, habían pensado acerca de las cosas, porque, pensaba él, es la Tradición, ‘lo Traditum’, el fermento de lo nuevo, aquello que contiene de perenne lo que en el regate corto nos parece actual. De todas estas cosas, y de otras obsesiones leibnizianas, está llena la historiografía sobre Leibniz. ¿Por qué, entonces, este libro titulado “El Arte de las Controversias” era necesario? Por varios motivos convergentes que paso brevemente a reseñar glosando el ‘Ensayo Introductorio’ que los editores han puesto a su selección de textos.

En primer lugar, el arte de las controversias era, para Leibniz, precisamente la *praxis* metodológica, dialéctica y epistémica de aquella *Philosophia Perennis* a la que me acabo de referir. Leibniz —dice el Prof. Dascal— nunca escribió un tratado sistemático que pudiera llevar el nombre de ‘Teoría de las Controversias’. Ciertamente, Leibniz nunca escribió —nunca pudo escribir— un tratado sistemático de nada, pues el universo era, para él, un